

Identità etniche e cristianesimi tra tarda antichità e alto medioevo

di Walter Pohl

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)

[<http://www.retimedievali.it>](http://www.retimedievali.it)



Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica

a cura di Luca Arcari

Firenze University Press

Identità etniche e cristianesimi tra tarda antichità e alto medioevo

di Walter Pohl

1. *Etnicità e modelli biblici*

Gli studi sulle etnie in età tardoantica e alto-medievale sono stati spesso condizionati dall'idea che esse si fossero formate e consolidate proprio nei luoghi in cui i Romani avevano cominciato a percepirle: tra i barbari del nord, e soprattutto tra i Germani¹. L'etnicità, secondo questa visione, avrebbe tratti particolaristici, "barbarici" e principalmente militari; sarebbe poi caratterizzata da forme di aggregazione sociale piuttosto elementari, largamente debitrice di una cultura dell'oralità, contrapposta a quella della cristianità, concepita invece come universale e romana, quindi come espressione di una raffinata civiltà in grado di costruire comunità ideali basate sulla parola scritta. Alla luce di questo modello, la storia europea è stata non di rado rappresentata come un conflitto tra principi universali e principi nazionali: quando la chiesa sembrava piegarsi agli interessi nazionali, vi si leggeva una deviazione dalle idee originarie dovuta a quei processi di "germanizzazione" che avrebbero anche determinato la formazione di vere e proprie "chiese nazionali". È mio intento, in questa sede, ribaltare tale prospettiva. A mio giudizio, il ruolo politico che ebbe l'etnicità nell'Europa latina in larga parte non fu dovuto all'apporto dei barbari. Fu anzi proprio grazie al cristianesimo che

¹ Si veda, per un trattamento più esteso e per note più ampie, Pohl, *Disputed Identifications*; Pohl, Heydemann, *The Rhetoric of Election*. La ricerca che ha condotto a questi risultati ha ricevuto sostegno dallo European Research Council, all'interno del 7th Framework Programme (FP7/2007-2013) dell'European Research Council Grant Agreement No. 269591, e dal Fondo Austriaco di Ricerca Scientifica (FWF) nell'ambito del programma Spezialforschungsbereiche (SFB) *Visions of Community*. Per le traduzioni dei testi biblici, faccio riferimento, laddove non altrimenti specificato, a *La Bibbia di Gerusalemme*.

l'etnicità assunse un ruolo politico decisivo, che certamente non si sviluppò in antitesi alla chiesa universale. La Bibbia offriva infatti ai suoi lettori una messe di modelli utili all'identificazione etnica, anche se talvolta tra loro contraddittori; forse la ragione del loro successo va però cercata proprio nella loro molteplicità.

«Sei tu il re dei Giudei?» è la domanda che Ponzio Pilato rivolge a Gesù quando è messo sotto accusa (cfr. *Matteo*, XXVII, 11; *Marco*, XV, 2; *Luca*, XXXIII, 3; *Giovanni*, XVIII, 33)²; apostrofandolo con «salve, re dei Giudei», lo derisero i soldati romani (*Marco*, XV, 8), mentre, stando ai quattro vangeli, la scritta che fu affissa sulla croce recitava: «Iesus Nazarenus rex Iudaeorum»³. Tale titolatura non deriva dall'Antico Testamento, dove il titolo regale più usato è «re di Giudea» o, al massimo, «re di Israele», ma si trova in Flavio Giuseppe⁴. Il racconto degli evangelisti sembra suggerire che è stata proprio la parte romana a fare riferimento alla formula incriminante, dal momento che le autorità ebraiche appaiono più preoccupate dall'affermazione di Gesù di essere il figlio di Dio. Quando questi fu interrogato da Pilato sul suo presunto ruolo di re dei Giudei, la sua risposta fu infatti piuttosto enigmatica: «Tu lo dici!» (*Matteo*, XXVII, 11; *Marco*, XV, 2; *Luca*, XXIII, 11).

Il titolo etnico, così come si trova attestato nella variegata documentazione di lingua latina a partire almeno dal I-II secolo d.C., di norma sembra mettere in luce il modo in cui la cultura dominante percepiva e costruiva le *gentes* barbare della periferia, alcune delle quali (ma non tutte) erano governate da re designati o identificati con un appellativo etnico: Ariovisto «rex Germanorum», Maroboduo «rex Marcomannorum» o Decebalo «rex Dacorum», sono solo alcuni significativi esempi. Tuttavia siamo abbastanza incerti se tali titoli corrispondessero a un'effettiva autopercezione o autorappresentazione dei barbari; essi sembrano anzi scomparire man mano che la resistenza nei confronti degli invasori Romani, spesso in nome della salvaguardia della propria identità «non romana», cede il passo a una maggiore integrazione. Nel 69, l'ufficiale romano di origine batava Civile è accusato di volersi fare re dei Galli e dei Germani, un'accusa che evidenzia l'assenza di una consolidata tradizione di separatismo etnico.

La titolatura etnica riaffiora gradualmente nel territorio dell'impero a partire dal V secolo⁵. Un'iscrizione proveniente dall'Africa del Nord, ad esempio, attribuisce a Unerico il titolo di «rex Vandalorum et Alanorum»; ma al contrario Teodorico e Clodoveo, tra V e VI secolo, non sembrano fare riferimento a una specificazione etnica nella loro titolatura regia. Nel VII secolo le attestazioni sono indubbiamente più frequenti e prendono largamente piede qualifiche come «rex Gothorum», «rex Francorum» o «rex gentis Langobar-

² Si veda Pohl, *Regnum und gens*.

³ *Matteo*, XXVII, 37 («Iesus rex Iudaeorum»); *Marco*, XV, 26; *Luca*, XXIII, 38 («rex Iudaeorum»); *Giovanni*, XIX, 19 («Iesus Nazarenus rex Iudaeorum»).

⁴ «Basileus Ioudaion»; Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XV, 409; *Guerra Giudaica*, I, 14, 4.

⁵ Pohl, *Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*.

dorum». Le prove che questi titoli, unitamente all'idea di regalità cui rimandano, derivino da antiche tradizioni germaniche sono però piuttosto incerte. D'altronde, le posizioni che Genserico, Clodoveo o Teodorico arrivano a ricoprire non sembrano trovare alcun reale precedente in ambito germanico.

Eppure non è possibile ritenere che la rappresentazione di Gesù contenuta nei vangeli sia, *sic et simpliciter*, il modello diretto di simili costruzioni identitarie in chiave etnica. Il titolo di «re dei Giudei» rimanda soprattutto alla derisione romana nei confronti delle affermazioni di Gesù, e forse anche a talune verosimili preoccupazioni delle *élites* ebraiche. Ad ogni modo, l'uso del titolo da parte dell'evangelista va inquadrato all'interno della costruzione teologica che governa il resoconto evangelico, imperniato sulla centralità del sacrificio di Cristo: in un certo senso, Gesù muore da «re dei Giudei» per risorgere re dei re; per dirla con Sulpicio Severo (ca. 400 d.C.), «mundum istum, in quo sunt regna terrarum, in nihilum rediget regnumque aliud incorruptum atque perpetuum, id est futurum saeculum, quod sanctis paratum est, confirmabit» (*Cronache*, II, 3)⁶. Eppure il titolo di *rex Iudaeorum* dovette risuonare a lungo nelle orecchie dei cristiani, forse anche richiamando l'urgenza dell'incontro carismatico tra Gesù e quegli Ebrei che lo avevano acclamato e seguito.

2. Interpreti delle etnicità bibliche tra tarda antichità e alto medioevo

I testi biblici offrono quindi modelli e strumenti utili per elaborare auto-definizioni e per costruire identità. Nell'aspra *grandeur* del paesaggio veterotestamentario, gli attori principali raramente si mantengono puri o senza imperfezioni, e tale destino sembra toccare persino a uomini come Mosè, Davide o Salomone. Ciò non di meno, o forse proprio per questo, molti di loro diventano, tra antichità e medioevo, modelli per re, chierici e predicatori cristiani. Pertanto l'etnicità, in un simile processo, ha giocato senz'altro un ruolo importante. Del resto, l'alleanza di Dio è con un popolo, il popolo di Israele. In *Geremia*, il Signore dice:

ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova (...). Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo (*Geremia*, XXXI, 31.33),

mentre nel *Levitico* (XX, 26) si legge: «Sarete santi per me, poiché io, il Signore, sono santo e vi ho separato dagli altri popoli, perché siate miei», affermazione a cui seguono una serie di norme dettagliate specificamente ri-

⁶ Per il testo latino, Sulpice Sévère, *Chroniques*, p. 228. Per la traduzione italiana, Sulpicio Severo, *Cronache*, p. 129 (con lievi modifiche): «ridurrà a nulla il mondo in cui esistono i regni terreni, e fonderà un nuovo regno, incorruttibile e sempiterno; questo è il futuro del mondo».

volte al popolo di Israele. Appartenere al popolo eletto implica l'accettazione di una enorme responsabilità morale: spesso il popolo di Dio si è allontanato dall'alleanza e per questo ha ricevuto dure punizioni. La protezione o il castigo di Dio appaiono come drammi morali e rituali messi in scena in situazioni di conflitto etnico, in cui i popoli circostanti, dagli Egiziani ai Filistei, dagli Assiri ai Babilonesi, appaiono come gli strumenti dell'ira di Dio.

È certo possibile discutere quanto sia storicamente fondata una simile "visione etnica" del vicino Oriente antico e quale significato essa effettivamente assunse nel corso delle complesse vicende storiche narrate nella Bibbia ebraica. La molteplicità dei nomi usati per designare il popolo di Dio – Giudei, Ebrei, Israeliti – lascia intuire che la costruzione di quest'identità non fu un processo semplice e che la stessa corrispondenza tra identità religiosa ed etnica appare in molti casi più come un ideale difficilmente raggiungibile che non un dato consolidato: non per caso, i dissensi religiosi e le apostasie sono tra i principali temi del racconto biblico. In questa sede, comunque, mi preme maggiormente sottolineare come il testo latino di quello che è diventato l'Antico Testamento abbia costituito un modello, e quindi un vero e proprio strumento di autodefinizione, per i cristiani della tarda antichità e del medioevo. I lettori alto-medievali hanno potuto facilmente intravedere, nel mondo dell'Antico Testamento, un paesaggio di *gentes* e *reges* non così diverso dal loro, ed è proprio l'alta conflittualità del racconto che potrebbe averne facilitato la ricezione: è al riguardo indicativo che Ulfila, nella sua traduzione gotica della Bibbia, abbia tralasciato i libri di *I-II Re*, perché temeva che avrebbero potuto risvegliare la ferocia negli animi dei Goti incitandoli alla guerra.

Nel Nuovo Testamento, la prospettiva etnica appare a un tempo rivisitata e riaffermata. Come tutti i veri meta-racconti, il "grande codice" (la definizione è di Northrop Frye)⁷ "funziona" come generatore di narrazioni e storie diverse. Se, da un lato, Paolo, nella *Lettera ai Colossesi* (III, 11), sostiene enfaticamente che «qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione», la *Prima Lettera di Pietro* (II, 9-10), dall'altro, sottolinea come i primi credenti in Cristo debbano essere considerati «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio *si è acquistato* perché proclami *le opere ammirevoli* di lui», in quanto chiamati «dalle tenebre alla sua luce meravigliosa. Un tempo voi eravate *non-popolo*, ora invece siete popolo di Dio»⁸. D'altro canto Gesù, alla fine del *Vangelo di Matteo* (XXVIII, 19), esorta i suoi discepoli dicendo «andate dunque e fate discepoli tutti i popoli», mentre *Marco* sottolinea: «ma prima è necessario che il Vangelo sia proclamato a tutte le nazioni» (XIII, 10). Un mondo di *gentes* sembrava quindi popolare il teatro della storia della salvezza e l'orizzonte della stessa missione cristiana. Le dottrine dell'Antico e del

⁷ Frye, *The Great Code*.

⁸ «Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus adquisitionis (...) qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei». Si veda Pohl, Heydemann, *The Rhetoric of Election*.

Nuovo Testamento suggerivano un equilibrio dinamico tra identità religiosa ed etnica che nondimeno richiedeva continui sforzi di chiarimento⁹.

D'altronde, tramite l'esegesi, è possibile risalire (anche se non sempre in modo diretto) alla percezione cristiana dell'etnicità nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Ai fini della presente trattazione, per comprendere come in età tardoantica venissero recepiti e interpretati questi passaggi, mi pare istruttivo un esempio: quello del *De vocatione omnium gentium* di Prospero di Aquitania, un trattato contro il Pelagianesimo composto alla metà del V secolo. Come è noto, per Pelagio la possibilità della salvezza risiede nella responsabilità morale di ognuno, mentre per i suoi oppositori, Agostino *in primis*, è unicamente per grazia di Dio che si può ottenere la salvezza; questa posizione ha comportato non poche discussioni e controversie, soprattutto in merito alle motivazioni per cui la grazia sia stata distribuita in modo così ineguale tra gli individui. La rivelazione divina ha inizialmente avuto come unico destinatario il popolo di Israele; dopo la morte di Cristo, essa ha raggiunto, in maniera graduale, anche gli altri uomini.

«*Vocatio omnium gentium*» è una frase alquanto ambigua. Potrebbe infatti significare che tutti i pagani sono stati chiamati individualmente, ma questa interpretazione si scontra con la questione se Dio abbia realmente chiamato ciascun uomo, giusto o malvagio che sia. Da qui la necessità di esplorare un ulteriore livello di lettura dell'espressione, che rimanda alla chiamata di tutte le *gentes* e all'attribuzione di uno specifico significato «etnico» al termine chiave *gens*. Il messaggio di Dio è stato inviato a tutti i popoli, proprio come risulta dai vangeli, in cui la conversione «*omnium gentium*» è esplicitamente e fortemente richiamata: alcuni possono averlo ricevuto prima di altri, ma nessun popolo sarà escluso. Prospero sottolinea con forza questo argomento grazie al confronto con numerosi passi tratti sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento; tutti, nella sua esegesi, sembrano provare che l'espressione «tutti gli uomini» («*omnes gentes*») stia effettivamente a significare «tutti i popoli», come se anche per il Signore l'impero fosse formato da diversi popoli.

Prospero si concentra, tra gli altri, su un passo del *Deuteronomio* (cfr. *Deuteronomio*, XXXII, 8-9), che fornisce lo scenario argomentativo su cui si impianta la discussione¹⁰: «Quando l'Altissimo divideva le nazioni, quando separava i figli dell'uomo, egli stabilì i confini dei popoli secondo il numero dei figli d'Israele¹¹. Perché porzione del Signore è il suo popolo». Il numero dei popoli corrisponde all'assemblea celeste, un accenno che rimanda alla concezione secondo cui i popoli della terra sarebbero settantadue. A ciò si aggiunga

⁹ Pohl, *Introduction: Strategies of Identification*.

¹⁰ Prospero di Aquitania, *La vocazione dei popoli*, I, 5. Per l'edizione del testo di Prospero, si rimanda a Prosper d'Aquitaine, *De vocatione omnium gentium*. Secondo gli editori, l'attribuzione dell'opera a Prospero di Aquitania è un dato oramai acquisito.

¹¹ Oppure anche «secondo il numero dei figli di Dio» o «dell'assemblea celeste». Secondo i LXX, che traduce «secondo il numero dei figli di Dio», gli angeli (*Giobbe*, I, 6) membri della corte celeste (*Salmi*, XXIX, 1; LXXXII, 1; LXXXIX, 7).

che in un passaggio degli *Atti degli Apostoli* (XIV, 16), quando Paolo e Barnaba predicano in Licaonia, l'evidenza che non tutti hanno ricevuto la rivelazione sembra emergere come una delle conseguenze della stessa benevolenza divina, in quanto Dio stesso, nelle generazioni passate, ha fatto in modo che tutte le genti seguissero quella che era la loro strada. L'interpretazione di Prospero si concentra sul fatto che Dio non sembra mai aver negato i doni della sua benevolenza a nessuna delle *gentes* e che la loro diversità e varietà appare come una sorta di dono divino: tutte le *gentes* appartengono al Signore in quanto popoli. La tesi è ulteriormente rafforzata dall'esegesi del passo della *Prima Lettera di Pietro* (II, 9-10) richiamato sopra, passo che Prospero cita insieme a quello di *Atti degli apostoli*, XIV, 15:

sicut est quod sanctus Petrus apostolus scribens sui et futuri temporis gentibus, ait: *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis; ut virtutes annuntietis ejus qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum: qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei, qui non consecuti misericordiam, nunc autem misericordiam consecuti*. Numquid cum haec praedicarentur, adhuc illi homines permanebant quos omnes Deus in praeteritis generationibus dimiserat ingredi vias suas et iidem ipsi, qui prius traditi fuerant voluntatibus suis, nunc de tenebris in lumen admirabile vocabantur?¹²

Dunque a Prospero era familiare il concetto di *gens* "eticamente" individuata ed era per lui normale parlarne. Era per lui altresì scontato parlare di *gentes* che nella sua visione universalistica appartengono al Signore in quanto popoli.

Rispetto a quanto appena sottolineato, un'ulteriore conferma, posteriore di circa un secolo a Prospero di Aquitania, è ravvisabile nel commento di Cassiodoro al Salmo XCVI¹³, dove il monaco calabrese tenta di spiegare il significato di *gens* e degli altri termini indicatori di etnicità presenti nel testo biblico:

nam cum dicit patriae gentium, plus significat quam si solas diceret gentes. Gens enim aliquos potest habere peregrinos et dum natio dicitur, non advenas complectimur, sed tantum gentem unius sanguinis indicamus. Hic vero dictum est patriae gentium, ut nullus indigena, nullus hospes, nullus peregrinus redderetur exceptus¹⁴.

¹² *La vocazione dei popoli*, I, 11. Per la traduzione italiana, Prospero di Aquitania, *La vocazione*, pp. 58-59 (con lievi modifiche): «di tal genere sono le parole dell'apostolo Pietro quando, scrivendo ai gentili del proprio tempo e di quello futuro, dice: *Ma voi siete stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo acquisito per annunciare le opere di chi dalle tenebre vi ha chiamato alla sua meravigliosa luce; voi che un tempo eravate un non popolo, ora invece siete popolo di Dio; voi che un tempo eravate esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia*. Quello che si è ora detto, non si applica agli stessi uomini, ma agli uomini del medesimo popolo. La chiamata che giunse all'avvicinarsi della fine del mondo non ha effetto retrospettivo sugli anni passati. Così coloro sui cui queste cose sono state dette sono, in un senso, gli stessi uomini e allo stesso tempo non lo sono».

¹³ «Afferte domino, patriae gentium, afferte domino gloriam et honorem»; Heydemann, *Peoples of God?*.

¹⁴ Cassiodoro, *Esposizione sul Salmo XCV*. Per la traduzione, si veda anche Cassiodorus, *Explanation of the Psalms*, II, p. 419: «quando dice *patriae gentium*, significa di più di dire soltanto *gentes*. Perché una *gens* può comprendere alcuni stranieri, e solo quando è definita *natio*, esclu-

Il testo, che sottolinea l'universalismo dell'espressione «*patriae gentium*» e che caratterizza la *gens* come un'aggregazione composita e la *natio* come basata sullo *ius sanguinis*, ci mette di fronte a una sorta di "mappatura di base" del complesso panorama etnico del VI secolo, raffigurato con una chiarezza terminologica difficilmente rinvenibile in altre fonti. Il lavoro di Gerda Heydemann¹⁵ sul commentario di Cassiodoro ai *Salmi* riconosce nell'opera taluni tratti strettamente legati al suo ruolo di funzionario dei sovrani ostrogoti. Eppure l'esegesi biblica di Cassiodoro non rispondeva a finalità di ordine eminentemente politico, né mirava a fornire modelli per l'azione umana o a costruire un discorso coerente sulla vita cristiana. Nondimeno essa delineava una sorta di fluida cornice di riferimento, al cui interno potevano connettersi piani di pensiero tra loro molto diversi, in cui potevano assimilarsi differenti livelli di significato impliciti nella rivelazione divina.

3. *Gentes cristiane tra esegesi e teologia*

La Bibbia e la storia della sua complessa ricezione nella cristianità latina aiutano senz'altro a delineare meglio le forme di pensiero e l'*outilage mental* degli uomini dell'alto medioevo. Questa constatazione, di certo non nuova, poche volte è stata tenuta in seria considerazione nello studio delle etnie alto-medievali.

Il modello del popolo di Israele emerge, per le nazioni cristiane, con una sua ambiguità di fondo, in quanto l'appartenenza all'ebraismo, in epoca tardo-antica e altomedievale, rappresenta una sorta di sfida alla stessa appropriazione cristiana della Bibbia e alla sua inclusione nella storia della salvezza. Fin dai primi secoli, gli apologeti cristiani hanno sviluppato vari e differenti argomenti con cui giustificare la perdita del favore divino da parte dei Giudei, soprattutto per enfatizzare lo *status* assunto dai cristiani di "vero" popolo d'Israele. L'argomento appare di sovente usato in stretta connessione con metafore e associazioni etniche, ritenute evidentemente efficaci per rendere conto della stessa autodefinizione cristiana.

Denise Buell ha individuato le numerose occorrenze lessicali relative alla designazione dei cristiani come *gens*, una *gens* che, a sua volta, è composta da *gentes*¹⁶. Nella prospettiva teologica cristiana, la matrice biblica non può che assumere tratti definitivi e identitari inevitabilmente dinamici: quale delle *gentes* avrebbe per prima prestato attenzione alla chiamata alla salvezza per unirsi al *populus* cristiano? Quale, di contro, avrebbe avuto un atteggiamento refrattario, e quale sarebbe entrata a pieno titolo nella *civitas Dei*? Quale

de gli immigranti, indicando una *gens* dello stesso sangue. Qui, *patriae gentium* è utilizzato in maniera tale che nessun nativo, nessun ospite e nessun migrante fosse escluso». Per il testo latino, Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*.

¹⁵ Heydemann, *Peoples of God?*

¹⁶ Buell, *Why This New Race?*; si veda anche Lieu, *Christian Identity*.

gens avrebbe ottenuto la protezione divina in virtù della sua fede e delle opere compiute? Una percezione così dinamica dell'agire misterioso del favore divino tra le nazioni non poteva non modellare il significato dell'appartenenza etnica, incidendo anche sul suo stesso utilizzo in chiave politica.

Così come si è andata via via consolidando, la visione cristiana dell'etnicità e dell'appartenenza a una *natio* sembra differire notevolmente da quelle di impronta classica e romana e persino da quelle delineate nell'Antico Testamento. Soprattutto perché, come si è detto, il messaggio cristiano, almeno in una certa misura, mostra nei suoi testi fondativi tendenze abbastanza contraddittorie, alcune delle quali sono volte a superare, o quanto meno a ridimensionare una visione meramente etnica dell'appartenenza. Come è noto, la curiosità dei Greci e dei Romani nei confronti dei popoli che vivevano oltre i confini della loro civilizzazione si è spesso concretizzata in una notevole attenzione, spesso anche di natura "etnografica", nei loro riguardi, pur nella netta contrapposizione tra un "noi" e un "loro", tra i Greci, o i Romani, e i "barbari". Nell'Antico Testamento di norma appare evidente la netta distinzione tra un "noi", il popolo eletto, e un "loro", i *goyim*, gli adoratori dei "falsi" dei, secondo un programma di autodefinizione identitaria che è insieme etnico e religioso, in quanto teso a giustificare il carattere di "popolo eletto" su basi sostanzialmente teologiche. Anche la cristianità, soprattutto a partire dalla sua sempre maggiore affermazione all'interno dell'Impero, sembra proporre un'analoga contrapposizione tra la Chiesa e le *gentes* pagane, tanto che l'Impero cristiano della tarda antichità arriva a coniugare la logica binaria propria sia di Roma sia della cristianità precedente in un trionfale, ma sempre più precario, "noi" e "loro", tra i Romani ortodossi e le *gentes* barbare e pagane. Una sintesi di questa portata era provvista di un eccezionale potenziale ideologico-teologico, ma prestava inevitabilmente il fianco anche all'emergere di forti contraddizioni; in primo luogo quella, per dirla con Agostino, tra la *civitas terrena* e quella divina.

Va anche ricordato come, a lungo termine, i notevoli sforzi compiuti per arrivare a definire e istituzionalizzare un'unità politico-religiosa romano-cristiana abbiano, al tempo stesso, contribuito a minarla sempre più. Non è un caso che molte delle *gentes* diventino cristiane nel momento in cui la *sacra res publica romana* esaurisce del tutto o quasi completamente il suo ruolo egemone. Identità etnica e appartenenza religiosa entrano in nuovi e spesso precari equilibri, dai quali emerge un mondo cristiano popolato da genti diverse che non può non essere assunto come tale anche dalle stesse gerarchie ecclesiastiche. Il vescovo Avito di Vienne, poco dopo il 500 d.C., scrive a Clodoveo in occasione del suo battesimo: «gaudeat equidem Graecia principem legisse nostrum: sed non iam quae tanti muneris donum sola mereatur»¹⁷. Ed

¹⁷ *Alcimi Ecdicii Aviti*, p. 75 (Lettere, XLVI): «lasciamo che la Grecia si rallegri di avere scelto un sovrano che condivide la nostra fede, ma non è più la sola a meritare un così grande dono». Per la traduzione, si veda anche Avitus of Vienne, *Selected Letters and Proses*, p. 370.

è suggestivo osservare come nell'ottica di un vescovo della Gallia meridionale l'Impero romano d'Oriente sia del tutto assimilato alla Grecia. La conversione dei Franchi appare poi come un segno della divina provvidenza, come ancora scrive Avito a Clodoveo: «Deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet» (*ibidem*)¹⁸. Non diversamente, l'ingresso nella “vera” fede di un popolo come gli Irlandesi può essere rappresentato come il frutto di una vera e propria scelta divina, sottolineata da Patrizio che al riguardo osserva: «Dominus iam olim praedixerat praenuntiaturus evangelium suum *in testimonium omnibus gentibus ante finem mundi*»¹⁹. Anche papa Gregorio Magno, alla fine del VI secolo, richiama la divina provvidenza nella sua lettera ad Agostino, missionario in Inghilterra: «Scio enim quia omnipotens Deus per dilectionem tuam in gente quam eligi voluit magna miracula ostendit»²⁰. Del resto va anche ricordato che Gregorio era solito confrontarsi con una moltitudine di *gentes* cristiane. Quando scrive al re visigoto Recaredo per congratularsi della conversione del suo popolo, richiama, a fronte della propria pigrizia, gli sforzi compiuti dal sovrano per raccogliere le anime e guadagnarle alla patria celeste:

haec (*scil.* le azioni di Recaredo per la conversione dei Goti) me plerumque etiam contra me excitant, quod piger ego et inutilis tunc inerti otio torpeo, quando in animarum congregationibus pro lucro caelestis patriae reges elaborant. Quid itaque ego in illo tremendo examine iudicii venienti dicturus sum, si tunc illuc vacuus venero, ubi tua excellentia greges post se fidelium ducit, quos modo ad verae fidei gratiam per studiosam et continuam praedicationem traxit?²¹

Elogi più o meno analoghi sono indirizzati dal pontefice anche a Etelberto da Kent e a sua moglie Berta²².

Dal punto di vista di Paolo, prima, e di Agostino, poi, la conversione alla “vera” fede sembra privare l'etnicità di qualsiasi significato; diversamente, in epoca alto-medievale, il considerarsi eletti dalla divina provvidenza diventa un elemento cardine delle dinamiche di autodefinizione identitaria in chiave etnica. L'idea dell'elezione, accompagnata dalla sottile comparazione del pro-

¹⁸ *Alcimi Ecdicii Aviti*, p. 76 (Lettere, XLVI): «Dio farà sì che attraverso di te si approprierà del tuo popolo». Per la traduzione, si veda anche Avitus of Vienne, *Selected Letters and Proses*, p. 373.

¹⁹ Patrizio, *Confessione*, XXXV (per il testo latino, Saint Patrick, *Confession*, p. 108): «il Signore aveva predetto che alcuni avrebbero preannunziato il vangelo a tutti i popoli prima della fine del mondo» (per la traduzione, si veda anche Hood, *St. Patrick*, p. 49).

²⁰ Gregorio Magno, *Epistolario*, XI, 36: «perché so che Dio onnipotente ha operato grandi miracoli attraverso il tuo Amore nella nazione (*gens*) che Lui ha voluto venisse scelta». Per il testo latino e la traduzione italiana (con modifiche), *Lettere (XI-XIV)*, pp. 146-147.

²¹ Gregorio Magno, *Epistolario*, IX, 229: «questi fatti per lo più mi spronano anche contro me stesso, perché io, pigro e inutile, resto come intorpidito nell'immobilità dell'ozio, mentre i re lavorano con zelo nel riunire le anime per il guadagno della patria celeste. Che cosa potrò dire io in quel tremendo esame a Cristo giudice, se allora verrò a mani vuote, mentre la vostra eccellenza condurrà, al suo seguito, greggi di fedeli che ora ha trascinato alla grazia della vera fede coll'appassionata e continua predicazione?». Per il testo latino e la traduzione italiana, *Lettere (VIII-X)*, pp. 492-493.

²² Gregorio Magno, *Epistolario*, XI, 35.

prio popolo con taluni modelli biblici, si diffonde ampiamente nel contesto dei regni medievali. Beda, scrivendo del periodo in cui Angli e Sassoni sono ancora “pagani”, sottolinea: «sed non tamen divina pietas plebem suam, quam prescivit, deseruit, quin multo digniores genti memoratae praecones veritatis, per quos crederet, destinavit»²³.

La Provvidenza può avvicinare un popolo alla salvezza, ma può anche sottoporlo a prove e difficoltà. Gilda, riprendendo la frase dalla *Prima Lettera di Pietro* già citata in precedenza, paragona le disgrazie di Israele – definito come un popolo peculiare tra tutte le nazioni, una stirpe regia e una vera e propria razza sacra – a quelle dei Bretoni dei suoi giorni²⁴.

4. *I re barbari, strumenti della provvidenza*

Nel VI secolo i nuovi regni cristiani operano ancora in un contesto caratterizzato da una forte matrice romana e si considerano parte integrante dello stesso ordine romano-cristiano. Tuttavia, se è senza dubbio possibile che Berta di Kent fosse lusingata dalle lodi che secondo papa Gregorio si tessavano di lei a Costantinopoli, in generale sembra diffondersi sempre più nei regni cristiani dell'Occidente l'esigenza di affermare una propria specificità etnica. D'altronde, il *Commonwealth* romano si era ormai trasformato in una moltitudine di popoli cristiani, posti tra loro in un equilibrio piuttosto precario, che era parte integrante del piano divino di salvezza. Peter Brown ha giustamente osservato:

i re franchi e visigoti erano costretti a rispondere ai loro sudditi della sfida ideologica lanciata dalla mistica del Sacro Commonwealth – l'ideale romano-orientale di Giustiniano di un impero ortodosso chiamato da Dio a conquistare i barbari²⁵.

La più concisa e probabilmente più diffusa affermazione di retorica provvidenziale affiora nella titolatura regia di numerosi sovrani medievali e, in particolare, in formule come «per grazia di Dio re dei Franchi» e simili, in cui l'etnonimo è talvolta territorializzato (come, ad esempio, in *rex Angliae*). Le designazioni cristiana ed etnica appaiono congiunte con l'intento di legittimare un sovrano che rappresenta, al tempo stesso, il popolo e la volontà divina. Si sviluppa, non a caso, una completa liturgia del sovrano cristiano – si pensi alle *Laudes regiae* – e in alcune formule liturgiche, anche se non in tutte, il ruolo della *gens* viene affermato con notevole enfasi, come, ad esempio, nelle liturgie di guerra. Al sinodo visigoto di Saragozza del 691, in una preghiera

²³ Beda, *Storia ecclesiastica degli Angli*, I, 22: «e tuttavia la divina pietà non abbandonò il suo popolo, che conosceva in anticipo; e inviò a tali popolazioni nunzi di verità assai più degni, per opera dei quali si convertissero». Per il testo latino e la traduzione inglese, Baedae *Opera Historica*, pp. 100-101.

²⁴ Gilda, *L'eccidio dei Britanni*, I, 13. Per la traduzione, Gildas, *The Ruin of Britain*, p. 15.

²⁵ Brown, *The Rise of Western Christendom*, p. 194.

per la vittoria del re, si menzionano gli elementi che sono costitutivi del regno e, quindi, della stessa regalità:

ut ipse regnum eius in pace sub multimoda annorum curricula solidet gentemque et universam patriam in tranquillitate conservet, et contra hostem adversum victricis Christi dextera victorem efficiat semper²⁶.

Il modello biblico carica di valenza escatologica i propri nemici, barbari compresi, e gli esempi di punizione divina che abbondano nell'Antico Testamento sono ripetutamente ripresi. Uno dei testi citati più di frequente nella tarda antichità e nell'alto medioevo è il Salmo LXXXIII, in cui i nemici di Israele minacciano di unirsi contro il popolo di Dio. Se nel testo biblico è detto «Venite, cancelliamoli come popolo («disperdamus eos de gente»), e più non si ricordi il nome d'Israele» (*Salmi*, LXXXIII, 5), Cassiodoro, come molti altri autori, paragona i nemici di Israele all'anticristo che minaccia di estirpare dal mondo i cristiani. Simili modelli acquistano via via importanza proprio in concomitanza delle invasioni barbariche, dal IV secolo in poi, e appaiono integrati con sempre maggiore perizia all'interno del discorso soteriologico cristiano. Se la distruzione dell'ordine romano è iscritta dagli apologeti cristiani nell'orizzonte della storia biblica e per rappresentare i popoli "barbari" non si esita a ricorrere a immagini come "flagello di Dio" e simili, con Salviano di Marsiglia è affermata la superiorità morale dei barbari conquistatori rispetto ai Romani peccatori, mentre papa Leone I arriva a definire gli attacchi degli Unni come «virga furoris Dei», mutuando un'immagine dall'Antico Testamento²⁷.

Tuttavia le interpretazioni sono spesso controverse: come spiegare gli accenni a Gog e Magog presenti nelle visioni di *Ezechiele* e dell'*Apocalisse*? Simili allusioni si riferiscono ai Goti, agli Unni (interpretati come gli antichi Massageti) o agli stessi esponenti del vecchio potere imperiale romano? Il linguaggio utilizzato, anche in questo caso, è sostanzialmente etnico, e i nomi etnici nuovi o di recente importazione possono essere associati ad appellativi noti o familiari, tratti sia dalla Bibbia sia dal repertorio classico; talvolta simili designazioni furono orgogliosamente assunte come elementi di autorappresentazione dagli intellettuali cristiani dei *regna*. Siamo di fronte a un'operazione culturale di provenienza alta e non è dunque un caso che Isidoro, nella sua *Storia dei Goti*, arrivi a sostenere che i Goti discendono dal popolo di Gog²⁸; né dovrebbe sorprendere che altri autori dei *regna* post-romani possano affidarsi a discorsi di chiara ispirazione biblica per lusingare i sovrani

²⁶ «Che (il re) possa preservare la pace del suo regno per un periodo di molti anni, e mantenere la tranquillità del popolo (*gens*) e dell'intera patria, e che la vittoriosa mano di Cristo possa sempre garantirgli vittoria sui suoi nemici»: *Concilios Visigóticos*, II, *Caesaraugustanum* V, p. 480, l. 1. Si vedano anche McCormick, *Eternal Victory*, p. 321 e Pohl, *Liturgie di guerra*.

²⁷ Papa Leone I, *Atti dei Concili Ecumenici*, II, 4, 65 (Lettera del 15 Marzo del 453).

²⁸ Isidoro, *Storia dei Goti*, I e LXVI. Per una traduzione, Isidore of Seville, *History of the Goths*, pp. 11 e 38.

barbari, per creare consenso tra i loro sudditi cristiani o definire meglio il loro ruolo all'interno del piano divino. La cornice biblica rende più facile per i sudditi di fede cristiana accettare i nuovi sovrani, e per i vescovi collaborare con loro: l'idea che proprio tale cornice possa avere aperto la strada alla definizione etnica dei nuovi regni è quindi un elemento che va tenuto in debito conto anche in uno studio sull'identità etnica tra tarda antichità e alto medioevo.

5. Osservazioni conclusive

Vorrei concludere con alcune osservazioni più generali. La maggior parte dei regni alto-medievali è rappresentata, all'interno delle fonti storiografiche coeve, con forti tratti etnici, e tale raffigurazione sembra man mano acquistare un peso sempre più rilevante anche nell'autocomprensione degli stessi sovrani e dei propri sudditi. Siamo di fronte a una vera e propria volontà di rimarcare sempre più la differenza rispetto alle altre culture post-romane, come Bisanzio o il Califfato. La quasi totalità delle formazioni politiche post-imperiali che raggiunsero in Europa una certa dimensione e stabilità furono cristiane, ad eccezione degli Avari e degli altri popoli delle steppe. Al contrario, nessun regno riuscì a costruire un'identità solida e una stabilità territoriale sovra-regionale prima della "conversione": basti pensare ai Sassoni e agli Slavi. Certamente ciò avvenne anche perché i nuovi regni necessitavano di quelle infrastrutture e di quegli strumenti di governo di tradizione romana che i vescovi ben conoscevano e che erano in grado di usare in modo efficace. Ebbe però un ruolo anche il fatto che la stessa nozione di etnicità, insieme ai tratti che la contraddistinguono, si affinò sempre più proprio all'interno e in funzione del discorso teologico cristiano.

Anthony D. Smith ha messo in evidenza l'importanza che il concetto di "popolo eletto" ha avuto nello sviluppo del nazionalismo contemporaneo²⁹. Studiosi dell'epoca moderna (ad esempio, Adrian Hastings) hanno dimostrato come l'utilizzo religioso della stampa e degli altri *media*, oltre alla crescente accessibilità dei testi in volgare e alle innovazioni culturali sorte in concomitanza con le Riforme tra il secolo XVI e il XVII, abbiano contribuito a diffondere e a consolidare vere e proprie identità "nazionali"³⁰. Su scala sicuramente ridotta, vettori più o meno simili sembrano aver favorito il propagarsi del "discorso etnico" all'interno dei regni medievali, soprattutto attraverso la predicazione, i rituali pubblici e la diffusione dei manoscritti.

Nel corso del tempo, le forme di aggregazione cristiana hanno influenzato le modalità secondo cui l'appartenenza a una comunità più o meno ampia, così come gli elementi discorsivi e ideologici attraverso cui fondare questa stessa autodefinizione sono pensati e riconosciuti. Il senso di identità cristia-

²⁹ Smith, *Chosen Peoples*.

³⁰ Hastings, *The Construction of Nationhood*.

na è spesso propagato con fervore e intensità: si diventa parte integrante della *christiana communitas* in seguito a un elaborato rituale pubblico, il battesimo, e tale appartenenza è fondata teologicamente e si iscrive all'interno dell'orizzonte della salvezza eterna. A ciò si aggiunge che l'adesione alla "vera" fede richiedeva un rigido codice comportamentale e una rigorosa pratica di vita, che il più delle volte si concretizzava nella regolare presenza ai rituali che si svolgevano di fronte alla stessa collettività.

Negli ultimi anni un'ampia letteratura si è volta a definire articolatamente la "cristianità", tentando di tracciare chiari confini di inclusione ed esclusione tramite i quali rendere conto delle particolari specificità storiche dei variegati gruppi "cristiani" tra tarda antichità e medioevo. Se confrontate con queste elaborate strategie di ascrizione identitaria, le identità etniche medievali possono talvolta apparire meno definite o alquanto incoerenti. Ciò nondimeno, esse arrivarono a giocare un ruolo fondamentale nella definizione della mappa politica dell'Europa alto-medievale tanto che lo sviluppo dei regni etnici (e, sulla lunga durata, delle nazioni moderne) emerge, almeno in una certa misura, come l'esito paradossale dei molteplici tentativi di formazione di "vere" comunità cristiane su presupposti teologici.

Molti storici moderni hanno sostenuto che il nazionalismo rappresenta una sorta di religione secolarizzata, che avrebbe attratto a sé le speranze, la devozione e il patrimonio condiviso di pratiche rituali collettive, valori e simboli un tempo riservati alla Chiesa. Probabilmente tali dinamiche sono divenute possibili perché gli "stati" etnici, fin dalle origini, sono stati investiti di una forte valenza provvidenziale e la tradizione europea, o quella che nel tempo si è consolidata come tale, ha fortemente legato insieme e fatto interagire, come strumenti di autodefinizione, concetti come nazione e salvezza. Per questo oggi è più che mai difficile occuparsi di questioni etniche e nazionali: se si vuole comprendere tali fenomeni, è quindi necessario gettare uno sguardo anche su un passato molto distante da noi.

Opere citate

- Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis Episcopi *Opera quae supersunt*, a cura di R. Peiper, Berolini 1883 (MGH, Auctores antiquissimi, 6/II).
- Avitus of Vienne, *Selected Letters and Prose*, a cura di D. Shantzer, I. Wood, Liverpool 2002 (Translated Texts for Historians).
- Baedae *Opera historica*, with an English translation by J. E. King, I vol. (*Ecclesiastical history of the English natio, based on the version of Thomas Stapleton 1565, books 1.-3*), London-Cambridge Mass. 1962 (The Loeb classical library, 246).
- La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2008.
- P. Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford 2003².
- D.K. Buell, *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005.
- Cassiodorus, *Explanation of the Psalms 51-100*, a cura di P.G. Walsh, Mahwah NJ 1991.
- Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*, a cura di M. Adriaen, Turnhout 1958 (Corpus Christianorum. Series Latina, 98).
- Concilios visigóticos e hispano-romanos*, a cura di J. Vives, Madrid-Barcelona 1963.
- N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, a cura di A.A. Lee, Toronto 2006.
- Gildas, *The Ruin of Britain and Other Works*, a cura di M. Winterbottom, Chichester 1978 (History from the Sources; Arthurian Period Sources, 7).
- Gregorio Magno, *Lettere (VIII-X)*, a cura di V. Recchia, Roma 1998 (Opere di Gregorio Magno, 5/III).
- Gregorio Magno, *Lettere (XI-XIV)*, a cura di V. Recchia, Roma 1999 (Opere di Gregorio Magno, 5/IV).
- A. Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997.
- G. Heydemann, *Peoples of God? The Uses of the Bible and the Language of Community in the Post-Roman West, in Meanings of Community Across Medieval Eurasia*, a cura di E. Hovden, C. Lutter, W. Pohl, Leiden, in corso di stampa.
- A.B.E. Hood, *St. Patrick: His Writings and Muirchu's Life*, London 1978.
- Isidore of Seville, *History of the Goths, Vandals and Suevi. Translated from the Latin with an Introduction*, a cura di G. Donini, G.B. Ford, Leiden 1970².
- J. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford 2004.
- M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986.
- W. Pohl, *Liturgie di guerra nei regni altomedievali*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 5 (2008), pp. 29-44.
- W. Pohl, *Regnum und gens*, in *Der frühmittelalterliche Staat - Europäische Perspektiven*, a cura di W. Pohl, V. Wieser, Wien 2009 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 16), pp. 435-450.
- W. Pohl, *Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West: Introduction*, in *Post-Roman Transitions: Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, a cura di W. Pohl, G. Heydemann, Turnhout 2013, pp. 1-46.
- W. Pohl, *Introduction: Strategies of Identification. A Methodological Profile*, in *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, a cura di W. Pohl, G. Heydemann, Turnhout 2013, pp. 1-64.
- W. Pohl, *Disputed Identifications: The Jews and the Use of Biblical Models in the Barbarian Kingdoms*, in *Jews and Barbarians*, a cura di Y. Hen, Turnhout, in corso di stampa.
- W. Pohl, G. Heydemann, *The Rhetoric of Election - 1 Peter 2.9 and the Franks*, in *Religious Franks*, a cura di R. Meens, Manchester, in corso di stampa.
- Prosper d'Aquitaine, *De vocatione omnium gentium*, a cura di R.J. Teske, D. Weber, Wien 2009 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 97).
- Prospero di Aquitania, *La vocazione dei popoli*, a cura di M.A. Barbàra, Roma 1998 (Collana di testi patristici, 30).
- A.D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003.
- Sulpice Sévère, *Chroniques*, a cura di G. de Senneville-Grave, Paris 1999 (Sources chrétiennes, 441).
- Sulpicio Severo, *Cronache*, a cura di L. Longobardo, Roma 2008 (Collana di testi patristici, 204).

Walter Pohl
 Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
 Walter.Pohl@oeaw.ac.at